

**Görke, Andreas/Pink, Johanna (Hgg.):** *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre* (Qur'anic Studies Series; 12). Oxford u. a.: Oxford University Press in Verbindung mit dem Institute of Ismaili Studies London, 2014, 576 S., ISBN 978-0-198-70206-1

Besprochen von **Regula Forster**, Seminar für Semitistik und Arabistik, Freie Universität Berlin, Fabeckstr. 23–25, Raum 1.2011, 14195 Berlin, Deutschland. E-mail: forster@zedat.fu-berlin.de

DOI 10.1515/asia-2015-1048

Der vorliegende Band ist aus einer im Jahr 2010 in Berlin abgehaltenen Tagung hervorgegangen, ergänzt die damals gehaltenen Vorträge aber um weitere Arbeiten zum Thema. Die Einleitung der beiden Herausgeber, Johanna Pink und Andreas Görke, ist dabei durchaus ambitioniert: Es geht ihnen mit dem Sammelband nicht so sehr darum, verschiedene Studien zur Koranexegese zusammenzustellen, sondern darum, die Grenzen des Genres Tafsīr neu zu bestimmen. In der Einleitung skizzieren sie zunächst den Stand der Forschung: Während die ältere Forschung Tafsīre sehr oft nur herangezogen hatte, um den Koran besser zu verstehen, also um herauszufinden, was der Text ‚eigentlich‘ bedeute, hat sich in den letzten Jahren ein Paradigmenwechsel vollzogen: Tafsīrforschung hat sich als eigene Disziplin etabliert. Korankommentare werden als eigenes Genre erforscht und in ihrem jeweiligen intellektuellen Kontext verortet. Dabei bleiben diverse Fragen offen und viele Felder unerforscht: sei dies chronologisch (die Zeit zwischen Ibn Kaṭīr und der Naḥḍa ist vergleichsweise schlecht erforscht) oder analytisch (hermeneutische Prinzipien werden bis anhin nur selten diskutiert). Der Band zielt freilich nicht darauf ab, eine eindeutige Definition von Tafsīr zu geben, auch wenn in der Einleitung skizziert wird, welche Definitionen es gibt: eine, die den arabischen Begriff wörtlich nimmt, d. h. jede „Aktivität, die versucht, den Koran zu erklären oder zu interpretieren“ (S.3) als Tafsīr bezeichnet; eine zweite, die etwas als Tafsīr akzeptiert, solange der Autor sein Werk so bezeichnet (also eine produktionsästhetische Sichtweise); und schließlich die Ansicht, dass es sich bei Tafsīr tatsächlich um ein klar definierbares literarisches Genre handelt, wie es Norman Calder in seinem berühmten Aufsatz von 1993 zu bestimmen versucht hat. Vielmehr soll der Band dazu beitragen, das Genre „Tafsīr“ und seine Position innerhalb der islamischen Geistesgeschichte zu überdenken. Dazu werden in der Einleitung auch die bisherigen Einteilungen des Genres (etwa nach dogmatisch-ideologischen Kriterien, in *bi-r-ra'y* vs. *bi-l-ma'tūr*, nach chronologischen Kriterien, insbesondere in „klassisch“ und „modern“ etc.) problematisiert.

Der Band ist in fünf Abschnitte gegliedert: beginnend mit der Frühzeit und endend mit einem Abschnitt zur Moderne, wobei die Abgrenzung der einzelnen

Abschnitte voneinander, dies sei vorweggenommen, nicht unbedingt zwingend ist. Der erste Abschnitt, „The Formation of Boundaries: Early Evolution of the Genre“ befasst sich mit der Entstehung des Genres und seinen intertextuellen Verknüpfungen mit anderen Disziplinen. Catherine Bronson diskutiert in „Eve in the Formative Period of Islamic Exegesis: Intertextual Boundaries and Hermeneutic Demarcations“ nicht nur, wie sehr die Figur Evas im Islam aufgrund jüdischer und christlicher Traditionen konzipiert wurde, sondern auch, wie sich im Tafsīr nach und nach aus einer zunächst paraphrastischen Exegese eine eigene, islamische haggadische Tradition etablierte. Die Vertreter dieser haggadischen Richtung hätten dabei ihre Erzählungen zunehmend so ausgestaltet, dass Eva – gegen den koranischen Grundtext – zum Ursprung allen Übels stilisiert wurde.

Der Beitrag von Claude Gilliot, „Mujāhid’s Exegesis: Origins, Paths of Transmission and Development of a Meccan Exegetical Tradition in its Human, Spiritual and Theological Environment“, konzentriert sich demgegenüber auf einen einzigen Exegeten, dessen Tafsīr in sehr unterschiedlichen Rezensionen überliefert ist. Der Mekkaner Muğāhid b. Ġabr (gest. 103/721 oder 104/722) ist vor allem als Geschichtenerzähler (*qāṣṣ*) bekannt, aber sein Tafsīr ist auch, wie Gilliot zeigen kann, um ‚rationalistische‘ Auslegungen bemüht, etwa wenn er die Möglichkeit einer Gottesschau ablehnt, bzw. theologisch relevant, wenn er narrativ die Prädestination rechtfertigt.

Einen ähnlichen Fall diskutiert Nicolai Sinai in „The Qur’anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early *Tafsīr* Literature“: Muqātils (gest. wohl 150/767) Tafsīr ist als haggadisch bekannt, doch ist er an vielen Stellen auch als paraphrastisch anzusprechen (eine Tendenz, die Rez. am Bsp. seines Kommentars zu Q 53:1–18 bereits nachgewiesen hat). Ausgehend von seinen Überlegungen zu Muqātil skizziert Sinai dann eine Entwicklung des frühen Tafsīr: Er spricht sich dafür aus, dass eine ‚echte‘ interpretative Auseinandersetzung mit dem Koran erst um ca. 80/700 an Gewicht gewonnen habe, während zunächst der Koran vor allem als liturgischer Text gesehen wurde. Die Rolle von Ibn al-‘Abbās als ‚Vater der Koranexegese‘ wäre dann eine Rückprojektion.

Der zweite Abschnitt des Bandes, „Disciplinary Boundaries and their Permeation: The Place of *Tafsīr* in Islamic Scholarship“, nimmt Texte in den Fokus, die normalerweise nicht in Studien zur Koranexegese erscheinen: So befasst sich Roberto Tottoli („Interrelations and Boundaries between *Tafsīr* and Hadith Literature: The Exegesis of Mālik b. Anas’s *Muwatṭaʾ* and Classical Qur’anic Commentaries“) mit Mālik’s *Muwatṭaʾ*, dem Basistext der Mālikīya. Er kann zeigen, dass dessen exegetisches Material in Tafsīren keine Aufnahme findet: Der juristische und der exegetische Diskurs waren offensichtlich klar voneinander getrennt.

Ignacio Sánchez („Shāfiʿī Hermeneutics and Qur’anic Interpretation in al-Jāhīz’s *Kitāb al-ʿUthmāniyya*“) widmet sich dem abbasidischen Universalgelehrten al-Ġāhīz

(gest. 255/869), der allerdings keinen Tafsīr (weder im weiteren noch im engeren Sinn) verfasst hat. Dass er hermeneutische Konzepte entwickelt hat und dass diese nur bedingt in das konventionelle Bild passen, das in al-Ġāḥiẓ einen Muʿtaziliten sieht, ist bemerkenswert, aber vielleicht doch in einem Band über Tafsīr nicht ganz am Platz.

Dagegen kann man sich fragen, inwiefern der Beitrag von Rebecca Sauer, „*Tafsīr between Law and Exegesis: The Case of Q. 49:9 (the Rebellion Verse/āyat al-baghy)*“ in diesen Abschnitt gehört, beschäftigt sie sich doch im Wesentlichen mit ‚klassischen‘ Tafsīren. Grenzüberschreitend ist hier in erster Linie, dass keine Grenzen überschritten werden, sondern die juristische Debatte weniger in den Tafsīren geführt wird, denn vielmehr in spezialisierten Werken über Jurisprudenz. Das heißt, dass manchmal die gleichen Autoren den gleichen Vers unterschiedlich behandeln, je nachdem ob sie gerade einen Tafsīr schreiben (in dem der Fokus stärker auf Ethik und Moral liegen wird) oder ein juristisches Kompendium.

Im Abschnitt „Boundaries of Dogma and Theology: The Expression of Ideas through *Tafsīr*“ geht es zunächst noch einmal um den Fall eines Theoretikers, der selbst keinen Tafsīr verfasst hat bzw. von dem zumindest kein Tafsīr erhalten geblieben ist: Nejmeddine Khalfallah zeigt in „al-Jurjānī: *Tafsīr* Theory between Linguistics and Theological Dogma“, wie der berühmte Grammatiker und Literaturtheoretiker (gest. 471/1078 oder 474/1082) auch eine Theorie der Exegese entwickelte, welche in der Folge starken Einfluss u. a. auf az-Zamaḥṣārī (gest. 538/1114) und Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210, nicht wie von Khalfallah angegeben 1209) ausübte. Al-Ġurġānī betont das Primat der Grammatik und betrachtet eine Vielzahl von Stellen als nur mit den Mitteln der Rhetorik interpretierbar (insbesondere als *tašbīḥ*, *istiʿāra* und *tamṭīl*). Dabei hält er eine Interpretation nur dann für zulässig, wenn sie mit den Vorgaben des sunnitischen Dogmas übereinstimmt.

In „Interpretation and Reasoning in al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār’s Qurʾanic Hermeneutics“ führt Abdessamad Belhaj einen Fall vor, in dem ein Exeget sich um Ein-Eindeutigkeit des koranischen Textes bemüht. Negin Yavari schließlich widmet sich in „*Tafsīr* and the Mythology of Islamic Fundamentalism“ zwei diametral unterschiedlichen modernen Exegeten: Sayyid Quṭb (gest. 1966) und Ayatollah Khomeini (gest. 1989). Beide vertreten einen politischen Islam, der auch in ihren exegetischen Werken deutlich hervortritt. Doch während Sayyid Quṭb seine eigene, literale Interpretation als absolut wahr ansieht, betont Khomeini die Vieldeutigkeit des Korans, wendet sich damit insbesondere gegen eine Laienexegese, wie gerade Quṭb sie vertritt, und verfiert stattdessen die Autorität der theologisch geschulten Elite.

Den vierten Abschnitt des Bandes, „Reassessing Conventional Boundaries: Chronology, Geography, Media and Authorship“, bestreiten nicht unwesentlich

die beiden Herausgeber selbst. Johanna Pink problematisiert in „Where does Modernity Begin? Muḥammad al-Shawkānī and the Tradition of *Tafsīr*“ den Begriff Moderne am Beispiel des reformerischen Theologen aš-Šawkānī (gest. 1835). Sie zeigt, dass dessen Tafsīr weder als modern noch als vor-modern gelten kann: So vertritt aš-Šawkānī einerseits zum Beispiel keinerlei reformerischen Ideale in der Geschlechterfrage, und er bemüht nirgends wissenschaftliche Erkenntnisse für seine Erklärungen von Wundern u.ä., andererseits kann er in Bezug auf sein Ideal der „wahren Religion“ durchaus als ein Vertreter der Moderne angesehen werden kann.

Andreas Görke widmet sich dagegen den „Grenzen“ des Genres Tafsīr in Bezug auf Medium, Akteure und geographische Verortung („Redefining the Borders of *Tafsīr*: Oral Exegesis, Lay Exegesis and Regional Particularities“). Am Beispiel der Mondspaltung (Q 54:1) zeigt er, dass die Tafsīrforschung wichtige Aspekte wie mündliche Traditionen, Laienautoren und vor allem Tafsīre von außerhalb der arabischsprachigen Welt bisher sträflich vernachlässigt hat und wie sehr eine Berücksichtigung dieser Elemente unsere Sicht auf das Phänomen Tafsīr bereichern würde.

In dem letzten Beitrag des Abschnittes, „*Tafsīr* and the Intellectual History of Islam in West Africa: The Nigerian Case“, gewährt Andrea Brigaglia Einblick in das Verhältnis von schriftlicher und mündlicher Exegesetradition in Westafrika bzw. spezifisch in Nigeria. Er zeigt auf, dass Koranexegese in Westafrika eine lange Tradition hat, auch wenn schriftliche Zeugnisse selten sind: Kommentiert wurde – und wird – der Koran vorwiegend mündlich, die Verschriftlichung bleibt die Ausnahme. Als wichtigste Quelle kann Brigaglia für die von ihm untersuchten, aus der mündlichen Tradition stammenden Werke durchwegs den *Tafsīr al-Ġa-lālayn* identifizieren.

Der fünfte und letzte Abschnitt, „An Expansion of Boundaries: The *Tafsīr* Tradition in Modern Times“, besteht aus drei recht unterschiedlichen Artikeln: Kathrin Klausings „Two Twentieth-century Exegetes between Traditional Scholarship and Modern Thought: Gender Concepts in the *Tafsīrs* of Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī and al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr“ basiert auf ihrer Dissertation<sup>1</sup> und bietet eine knappe Zusammenschau der Genderkonzepte zweier sehr unterschiedlicher Exegeten am Beispiel von deren Interpretationen von Q 2:228 und Q 4:34 (obschon sie in der Einleitung nur Q 4:34 erwähnt). Der Artikel macht, wie schon der Beitrag von Pink, deutlich, dass Attribute wie ‚traditionell‘ oder ‚modern‘ grundsätzlich zu kurz greifen. So haben beide Autoren zwar ganz traditionelle Ausbildungen genossen und vertreten auch über weite Strecken scheinbar

---

<sup>1</sup> Klausung 2014.

„traditionelle“ Meinungen, sind aber doch – gerade in ihrer Konzeption von familiären Geschlechterrollen – ganz offensichtlich von modernen Diskursen geprägt.

Ähnliches gilt auch für den von Kathrin Eith untersuchten türkischen Theologen Öztürk („Yaşar Nuri Öztürk: A Contemporary Turkish *Tafsîr* Theorist“). Eith zeigt überzeugend, auf welche unterschiedlichen Quellen Öztürk sich in seiner exegetischen Arbeit (die sich nur ausnahmsweise in einem „genre-typischen“ *Tafsîr* niederschlägt) bezieht: Vormoderne Werke rezipiert er vor allem, soweit sie in einem klassischen osmanischen Madrasakontext relevant waren (aus dem er praktisch stammt), wohingegen er ein weites Spektrum „moderner“ *Tafsîr*e zur Kenntnis nimmt. Damit verbindet er traditionelle und moderne Elemente scheinbar mühelos und jedenfalls ohne große Reflexion. Wie weit er auch ein Theoretiker des *Tafsîr* ist, bleibe dahingestellt: Aus den kurzen Bemerkungen Eiths geht dies jedenfalls nur ansatzweise hervor.

Endlich fragt Andrew Rippin („The Contemporary Translation of Classical Works of *Tafsîr*“) wozu eigentlich klassische *Tafsîr*e in moderne westliche Sprachen übersetzt würden, da es sich doch um ein stark technisches, an der arabischen Grammatik und Philologie ausgerichtetes Genre handle. Er sieht drei mögliche Zwecke: Übersetzungen, welche einen pädagogischen Zweck verfolgten, also Studierenden (und Lehrenden) dazu dienen sollen, einen schnelleren Zugang zu einem spezifischen *Tafsîr* bzw. zum Genre als solchem zu finden; Übersetzungen, welche die intellektuelle Neugier befriedigen sollen, also Auskunft darüber geben sollen, welche Ideen zu bestimmten Themen es in der islamischen Welt gibt; und endlich Übersetzungen, die dazu dienen, einem (muslimischen) Publikum den Sinn des koranischen Textes näherzubringen, für die also der *Tafsîr*text nicht als solcher interessant ist, sondern nur, weil er das Verständnis des Korans ermöglicht.

Wie bei den meisten Sammelbänden setzen sich nur wenige der Beiträge intensiv mit den beiden Kernfragen der Herausgeber auseinander, nämlich einerseits der Frage, inwiefern *Tafsîr* als wesentliches Element der Geistesgeschichte gelesen werden kann, und andererseits der Frage nach einer (Neu-) Definition des Genres. So wird der Band, abgesehen von dem sehr lesenswerten Vorwort, das für alle Islamwissenschaftlerinnen und Islamwissenschaftler von Interesse sein sollte, wohl so rezipiert werden, wie das mit den meisten Sammelbänden geschieht: Artikel für Artikel, je nach den Interessen der jeweiligen Rezipientinnen und Rezipienten.

## Bibliographie

Klausing, Kathrin (2014): *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsîr*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.